

Verkrümmte Vernunft und intellektuelle Redlichkeit

Dietrich Bonhoeffers Erkenntnistheorie

Glaube und Vernunft, gehören die zwei zuhaufe? Die Diskussion dieser alten, nicht veraltenden Frage ist ein Grundmotiv der Theologiegeschichte und für die Formbestimmung des Christentums unverzichtbar. In Auseinandersetzung mit Dietrich Bonhoeffers Ausführungen zum Verhältnis von Vernunft und Glaube will die vorliegende Studie Perspektiven für die Gestalt des Christentums im 21. Jahrhundert gewinnen. Sie gliedert sich konkret in drei Abschnitte: In einem ersten Teil soll Bonhoeffers früher Entwurf einer christlichen Erkenntnistheorie vorgestellt werden, der sich aus seiner Habilitationsschrift »Akt und Sein« von 1931 herausarbeiten, aber nur im Kontext der anderen frühen Texte Bonhoeffers verstehen lässt. Das Verhältnis von Vernunft und Glaube, das die Vernunft als in sich verkrümmte zu verstehen lehrt, soll dabei – wie gesagt – besonders im Blick sein. In einem zweiten Teil werden Äußerungen aus Bonhoeffers Briefen aus der Haft in den Blick genommen, und zwar solche, die bei eben diesem Verhältnis von Vernunft und Glaube eine neue Akzentuierung erkennen lassen, welche sich durch die Forderung nach intellektueller Redlichkeit beschreiben lässt. Im kurzen dritten Teil soll der Bezug dieser Ausführungen auf die Frage nach der Gestalt des Christentums im neuen Jahrhundert durch Hinweise auf eine nichtreligiöse christliche Erkenntnistheorie hergestellt werden.

I. Verkrümmte Vernunft und Glaube

Bonhoeffer hat sich bereits ziemlich früh mit erkenntnistheoretischen Fragestellungen beschäftigt. In seiner Habilitationsschrift zeigt er an der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, am Idealismus, an den Entwürfen Edmund Husserls und Max Schelers und schließlich an der Ontologie Martin Heideggers auf, dass jede Philosophie ein vom Ich aus konstruiertes Sys-

tem aufrichtet, in welchem sie die ganze Welt einzuschließen und innerhalb dessen sie die Welt und das Ich zu verstehen sucht.¹

Philosophie kann nach Bonhoeffers Überzeugung gar nicht anders. Denn Denken hat, so konstatiert Bonhoeffer, die Struktur eines geschlossenen Kreises mit dem Ich als Mittelpunkt.² Etwas zu denken bedeutet nämlich immer, sich des Gedachten zu bemächtigen – mit Bonhoeffers Worten: »Durch den Akt der Erkenntnis gerät das Erkannte in die Verfügbarkeit des Ich«,³ bzw.: »Wo Denken ... dem Gegenstand unvermittelt gegenüber[tritt]«,⁴ also *den Gegenstand selber* erreicht, dort wird die Vorgegebenheit des Gegenstandes zerstört und sich seiner bemächtigt. Alles derart in die eigene Gewalt Gebrachte wird dann vom denkenden Ich in einem System angeordnet.⁵ Und das »Ziel des Erkennens ist, dies System zu schließen. Gelingt das, so ist das Ich Herr geworden über die Welt.«⁶

Die Vernunft kann, so ergibt sich, der Wirklichkeit nicht anders nahe kommen als derart, dass sie alles vom Ich aus interpretiert und dem Ich zu-, besser: *unterordnet*.⁷ Sie bezieht alles auf sich selbst und ist darin in sich

1. Vgl. dazu Ch. Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung, 1999. Dies gilt nach Bonhoeffers Einsicht nicht nur für den *Idealismus*, der bereits im Ansatz auf ein geschlossenes System abzielt, weil er das denkende Ich die ganze Welt schaffen lässt (vgl. DBW 2, 37). Dies gilt auch für den *Transzendentalismus* Kants: Dieser versucht zwar, so honoriert Bonhoeffer, Raum für Transzendentes zu lassen, indem er das Dasein als »in-bezug-auf« denkt (nämlich durch den dem Denken nicht verfügbaren Sinn des Denkens, der nur durch die transzendente Apperzeption gesichert ist, und durch die Vorstellung vom für das Erkennen unerreichbaren »Ding an sich«; vgl. ebd., 28), also das Dasein durch einen radikalen Akt beschreibt. Aber da das Transzendente von der Vernunft nicht erkannt werden kann, es sich also nicht als solches ausweisen kann, gibt es auch im Transzendentalismus nichts, was die Vernunft von außen begrenzt; die Vernunft muss sich vielmehr selbst begrenzen (vgl. *The Theology of Crisis* [1930/31], DBW 10, 445). Damit bleibt die Vernunft aber auch hier die einzige bestimmende Kraft, so dass sich der Mensch auch im Transzendentalismus nicht aus dem Transzendenten, sondern aus sich selbst versteht. Dieses Sich-aus-sich-selbst-Verstehen des erkennenden Menschen stellt sich nach Bonhoeffers Urteil auch bei der *Ontologie* Heideggers ein: Diese versucht zwar, »das Sein als Apriori des Denkens zu denken« (DBW 2, 71) und das Denken als »selbst irgendwie wesenhaft zum Sein« gehörig zu bestimmen (ebd., 54), also eine wirkliche Priorität des Seins vor dem denkenden Akt durchzuhalten. Sie nimmt etwas an, das dem Denken vorgegeben ist, und versucht so zu berücksichtigen, dass nicht erst das denkende Ich seine Welt schafft. Doch indem Heidegger dem Ich Seinsverständnis zugesteht, wird auch hier – so kritisiert Bonhoeffer (ebd., 66) – das Sein in die Macht des Denkens gegeben.
2. Concerning the Christian Idea of God (1932), DBW 10, 424: »... thinking is in itself a closed circle, with the ego as the center.«
3. DBW 2, 89.
4. Ebd., 54.
5. Vgl. ebd., 89.
6. Ebd.
7. Vgl. Concerning the Christian Idea of God, DBW 10, 444: »At the basis of all thinking lies

selbst verkrümmt. Mithin entspricht sie in ihrer Struktur der von Bonhoeffer gut lutherisch vorausgesetzten sündigen Selbstverkrümmtheit des ganzen Menschen. Was Luther vom Menschen sagt: »Der Mensch ist so sehr in sich verkrümmt (*incurvatus in se*), daß er nicht nur die leiblichen, sondern auch die geistlichen Güter sich selbst zudreht und sich in allem sucht«,⁸ gilt nach Bonhoeffer in *concreto* für die Vernunft des Menschen: Sie dreht, um in Luthers Worten zu bleiben, alles sich selbst zu, ordnet alles auf das vernünftige Ich hin und sucht nur sich in den erkannten Dingen. In Bonhoeffers Worten: »Der Mensch hat sich aus der Gemeinschaft mit Gott und so auch mit dem Menschen herausgerissen und steht nun allein ...; weil er allein ist, ist die Welt ›seine‹ Welt, ist der Mitmensch in die Dingwelt hineingesunken ..., ist Gott zum religiösen Gegenstand, er selbst aber sein eigener Schöpfer und Herr, sich selbst zueigen geworden. Daß er *in seinem Erkennen* nun bei sich anheben und aufhören muß, entspricht der Sache.«⁹

Ist die Vernunft aber derart beschaffen, dass sie alles Erkannte in ein vom menschlichen Ich aus konzipiertes und abgeschlossenes System einzuordnen sucht, dann vermag sie *diejenige* Kategorie der Wirklichkeit, auf die nach christlichem Verständnis alles ankommt, sc. die Transzendenz, nur zu verfehlen. Für den jungen Bonhoeffer ist, wie gleich deutlich werden wird, der Transzendenzbezug des Menschen derart grundlegend, dass eine diesen Transzendenzbezug nicht berücksichtigende Erkenntnis nicht nur Gott verfehlt – lässt sie doch nur einen immanenten Gottesgedanken zu –, sondern auch dabei versagt, dem Menschen ein rechtes Selbstverständnis und ein rechtes Weltverständnis zu erschließen. Das Entscheidende an einer *theologischen* Erkenntnistheorie – und eine solche will Bonhoeffer in »Akt und Sein« entwickeln –, das Entscheidende an ihr muss dann sein, dass sie die grundlegende Transzendenzbezogenheit des Menschen zur Geltung bringt, die die Philosophie nicht zu berücksichtigen vermag. Um diese Transzendenzbezogenheit soll es deshalb im Folgenden gehen.

In seiner Dissertation »Sanctorum Communio« untersucht Bonhoeffer ausführlich, wie sich die Beziehung zwischen zwei Subjekten gestaltet.¹⁰ Dass das Erkennen im philosophischen Sinne das Eigentümliche einer Beziehung zwischen zwei Subjekten gerade verfehlt, weil alles, was das Ich mit seiner Vernunft erkennt, in seine Verfügbarkeit gerät und ihm so zum »Objekt« wird, dürfte nach dem eben Ausgeführten deutlich sein. Nun besteht

the necessity of a system. Thinking is essentially systematic thinking, because it rests upon itself, it is the last ground and criterion of itself. System means interpretation of the whole through the one, which is its ground and its center, the thinking ego.«

8. Vgl. WA 56, 356, 5 f.

9. DBW 2, 136 (Hv. von mir).

10. Vgl. DBW 1, 25 ff.

das Eigentümliche einer Beziehung zwischen zwei Subjekten, besser: zwischen Ich und Du, konkret darin, dass in ihr – wie Bonhoeffer im Anschluss an Eberhard Grisebach behauptet – das Du dem Ich zu einer prinzipiellen Schranke werden kann,¹¹ deren sich das Ich nicht zu bemächtigen vermag. Diese Schranke liegt aber nicht im erkenntnistheoretischen Bereich, sondern im – wie Bonhoeffer sagt – *ethischen* Bereich,¹² nämlich dort, wo ein Du einem Ich mit seinem Anspruch gegenübertritt: In der Begegnung mit dem Du werde ich derart angesprochen, dass ich vor die Entscheidung gestellt werde, einer von dem anderen an mich herangetragenen Forderung nachzukommen oder mich ihr zu verweigern. Indem ich auf diese Forderung – wie auch immer – *antworte*, übernehme ich *Verantwortung*.¹³

Diese Situation der Verantwortung ist nach Bonhoeffers Überzeugung keine marginale, wird doch der Mensch gerade dadurch und nur hier zur Person: »Es ist christliche Erkenntnis«, schreibt Bonhoeffer in »Sanctorum Communio«, »daß im Augenblick ... des Stehens in der Verantwortung, ... der Heimsuchung des Menschen durch den ihn überwältigenden Anspruch die Person als bewußte erzeugt wird«. ¹⁴ Der Personbegriff ist damit wesentlich relational bestimmt – was weiter impliziert, dass der Mensch eben nicht durch sich selbst, sondern nur in der Begegnung mit einem anderen zu seinem Wesen kommt.

Nun muss der Mensch aber nicht auf *jeden* Anspruch, der von außen an ihn herantritt, antworten. Dem Anspruch *eines anderen Menschen* vermag er nach Bonhoeffers Überzeugung vielmehr auszuweichen. Dem Anspruch *Gottes* aber kann er nicht ausweichen; zu diesem *muss* er sich verhalten – und dies tut er selbst dann, wenn er ihn ablehnt. Gottes Anspruch allein tritt an den Menschen absolut und unrelativierbar heran, der Anspruch eines anderen Menschen kann dagegen relativiert werden.¹⁵ Daher gilt, wie Bon-

11. Vgl. ebd., 26.

12. Vgl. ebd., 27.

13. Vgl. ebd., 27 f.

14. Ebd., 29. Nicht schon dadurch, dass an den Menschen ein ethischer Anspruch herangetragen wird, sondern erst dadurch, dass der Mensch auf diesen Anspruch antwortet – indem er ihm nachkommt oder indem er ihn verweigert –, wird der Mensch zur Person. Person ist also nichts, was der Mensch hat, sondern nur etwas, was er je und je wird: »Person entsteht und vergeht immer wieder in der Zeit« (ebd., 28). Es sei nur kurz angemerkt, dass Bonhoeffer in »Akt und Sein« die Person nicht mehr rein »dynamisch« bestimmt. Während in »Sanctorum Communio« der Akt des Antwortens das Sein der Person konstituiert, macht Bonhoeffer in »Akt und Sein« geltend, dass der Mensch überhaupt nur aufgrund eines Seins zu antworten vermag (vgl. Ch. Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft, 117 f.).

15. Vgl. Die Frage nach dem Menschen in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie (1930), DBW 10, 368. Z. B. ist dies möglich, wenn verschiedene miteinander kollidierende Ansprüche an den Menschen gestellt werden. Hier *muss* er sogar relativieren.

hoeffer in »Sanctorum Communio« schreibt: Die »*menschliche Person* [entsteht] *nur in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen*, in Widerspruch gegen sie wie in Überwältigung durch sie«. ¹⁶

Sollte der Anspruch *eines anderen Menschen* für mich denselben absoluten Charakter bekommen wie der Anspruch Gottes, dann nur deshalb, weil *Gott selber* den grundsätzlich relativierbaren Anspruch des *menschlichen Du* zu einem mich in *absoluter* Weise beanspruchenden Anspruch macht. ¹⁷ Diese Qualifikation eines anderen Menschen stellt sich nach Bonhoeffers Überzeugung konkret dadurch ein, dass mir der andere *zum Christus* wird. ¹⁸ Und wie Christus, und zwar letztlich nur Christus, dem Menschen unrelativierbar und unverfügbar »von außen« begegnet (wie wir gleich sehen werden), so dann auch der mir *zum Christus* gewordene andere. Oder – wie Bonhoeffer in »Akt und Sein« schreibt: »Erst durch Christus begegnet mir der Nächste als jenseits meiner Existenz mich in absoluter Weise in Anspruch nehmend. ... Ohne Christus ist mir auch der Nächste nur noch Möglichkeit der Selbstbehauptung durch ›Aushalten seines Anspruchs‹.« ¹⁹

Was aber qualifiziert Christus derart, dass sich in der Begegnung mit Christus etwas ereignet, das sich nicht in meine Gewalt bringen lässt? Warum begegnet nur und gerade Christus dem Menschen unrelativierbar und unverfügbar von außen? Wer ist dieser Christus?

Christus ist, so schreibt Bonhoeffer bereits 1925, die »in der Geschichte wirklich, greifbar, sehbar gewordene ... göttliche Offenbarung«. ²⁰ Weil jeder Versuch des Menschen, zu Gott zu kommen, scheitern muss – »es gibt schlechterdings keinen Weg des Menschen zu Gott, weil dieser Weg auf einer menschlichen Fähigkeit beruht« ²¹ und deshalb nicht den Abstand zwischen Gott und Mensch zu überbrücken in der Lage ist –, ²² weil jeder Versuch des Menschen zu Gott zu kommen, misslingen muss, gibt es nur eine einzige Möglichkeit für ein Zusammenkommen von Gott und Mensch: Gott macht sich selbst auf den Weg zum Menschen, oder anders gesagt: Gott offenbart sich. ²³

Dass ein Zusammenkommen von Gott und Mensch nur durch eine *Offenbarung* Gottes gelingen kann, liegt aber nicht nur darin, dass Gott der

16. DBW 1, 29.

17. Vgl. ebd., 33.

18. Vgl. ebd., 117 ff. (der in der Liebe stehende Mensch wird dem anderen zum Christus im Miteinander und Füreinander der Gemeinde; siehe dazu unten Anm. 30) und DBW 2, 111 (der andere wird mir zum Christus in Forderung und Verheißung).

19. DBW 2, 124.

20. Referat über historische und pneumatische Schriftauslegung (1925), DBW 9, 305 f.

21. Jesus Christus und vom Wesen des Christentums (1928), DBW 10, 315.

22. Vgl. ebd., 314.

23. Vgl. Predigt zu Röm 11,6 (1928), DBW 10, 460.

gegenüber dem Menschen ganz Andere ist, sondern auch darin, dass Gott freie Person ist.²⁴ Und eine freie Person kann nicht anders erkannt werden als dadurch, dass sie sich von selbst zu erkennen *gibt*, dass sie sich offenbart.²⁵ Nur wenn eine Person *sich selber* in Freiheit uns zur Verfügung gibt, wird unser eigenes gewaltsames Verfügen über sie verhindert. Dabei muss aber die Person sich uns so zur Verfügung geben, dass ihre Personalität, das heißt ihre Einmaligkeit und Freiheit,²⁶ nicht aufgehoben wird.

Wie Bonhoeffer deutlich macht, gibt es Einmaligkeit nur in *einem* Gebiet, nämlich in der Geschichte als dem Raum kontingenten Geschehens. Deshalb kann Gottes Selbstoffenbarung sich nur in der Geschichte ereignen.²⁷ In Jesus Christus ist dies, so glaubt es die Kirche, geschehen; in ihm ist Gott in die Geschichte eingegangen und hat sich damit so in die Verfügung des Menschen gegeben, dass seine Freiheit und Einmaligkeit dadurch nicht korrumpiert wurde. Geschichtliche Ereignisse sind nicht voraussagbar, sie sind kontingent und können uns deshalb mit etwas gegenüber der eigenen Weltkonzeption völlig Neuem und Einmaligem konfrontieren, d.h. ein echtes Von Außen darstellen. Deshalb begegnet in Jesus Christus der transzendenten Gott *in seiner Unverfügbarkeit*.

Tatsächlich konfrontieren uns geschichtliche Ereignisse aber nur dann mit etwas gegenüber der eigenen Weltkonzeption völlig Neuem, wenn, wie Bonhoeffer in »Akt und Sein« deutlich macht, das »einmalig Geschehene qualifiziert ist als *Zukunft* für den je in der Gegenwart lebenden Menschen«. ²⁸ Das heißt, das einmalig Geschehene muss, um nicht einfach in das Bekannte eingeordnet werden zu können, irgendwie für den in der Gegenwart lebenden Menschen »zukünftig« werden, es muss irgendwie auf ihn »zukommen«. Bezieht man das auf die Frage, wie die *Offenbarung Gottes*

24. Vgl. Concerning the Christian Idea of God, DBW 10, 426 f.: »The transcendence of God does not mean anything else than that God is personality, provided there is an adequate understanding of the concept of personality. ... For Christian thought, personality is the last limit of thinking and the ultimate reality. Only personality can limit me, because the other personality has its own demands and claims, its own law and will, which are different from me and which I cannot overcome as such. Personality is free and does not enter the general laws of my thinking. God as the absolutely free personality is, therefore, absolutely transcendent.« Es sei kurz darauf hingewiesen, dass Bonhoeffer es leider unterlassen hat, seinen in »Sanctorum Communio« für den Menschen entwickelten *relationalen* Personbegriff auch für den Gottesgedanken fruchtbar zu machen. Durch trinitarische Überlegungen wäre es möglich gewesen, auch *Gottes* Personsein durch Bezogensein auf einen anderen qualifiziert sein zu lassen.

25. Vgl. DBW 1, 34.

26. Vgl. Concerning the Christian Idea of God, DBW 10, 428.

27. Vgl. ebd.

28. DBW 2, 107 f. (Hv. von mir).

auf den in der Gegenwart lebenden Menschen »zukommen« kann, dann ergibt sich: Die Offenbarung Gottes konfrontiert den Menschen nur dann mit etwas wirklich Neuem, wenn sie dort auf den Menschen »zukommt«, wo der in der Einmaligkeit der Geschichte offenbar gewordene Christus selbst *gegenwärtig* ist. Weil nach Bonhoeffers grundlegender ekklesiologischer These *die Kirche* »der gegenwärtige Christus«, die gegenwärtige Seinsweise Christi ist, trifft die Offenbarung den Menschen *nur* in der Kirche wirklich von außen.²⁹ *Allein in der Kirche ist Christus dem gegenwärtigen Menschen transzendent*. Allein in der Kirche tritt Christus mir – in Wort und Sakrament – entgegen, und allein in der Kirche wird der andere Mensch in seiner beanspruchenden Forderung und seiner liebevollen Zuwendung mir zum Christus.³⁰

Damit folgt aber, dass es für Bonhoeffer in der Zeit von »Sanctorum Communio« und »Akt und Sein« nur in der Kirche echte Transzendenz gibt.³¹ Und diese in der Kirche erlebte Transzendenz ist »eine rein ethische

29. Vgl. ebd., 108.

30. Vgl. ebd., 111: »Da ... die Person Christi sich in der Gemeinde offenbart hat, kann die Existenz des Menschen *nur* durch die Gemeinde getroffen werden« (Hv. von mir). Bonhoeffer entwickelt den Gedanken, dass in der Kirche einer dem anderen zum Christus wird, in »Sanctorum Communio« im Zusammenhang der »sozialen Akte, die die Liebesgemeinschaft konstituieren und die über Struktur und Art der christlichen Gemeinde nähere Auskunft geben« (DBW 1, 117). Zu den sozialen Akten gehört zum einen das »strukturelle Miteinander von Gemeinde und Gemeindeglied« (ebd.), welches bedeutet, dass dort, wo eines der Gemeindeglieder ist, immer die ganze Gemeinde ist. So trägt einer die Lasten des anderen. Zum anderen gehört zu diesen sozialen Akten das »tätige Füreinander der Glieder und das Prinzip der Stellvertretung« (ebd.). Wie das Lastentragen ist auch dieses in Christus selbst begründet. Ein Christus kann dem anderen nur werden, wer mit der »Kraft der Liebe Christi« ausgerüstet ist (ebd., 121). Vgl. dazu J. v. Soosten, Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers »Sanctorum Communio«, 1992, 84 ff. Dass dieses dem anderen zum Christus Werden sich nur in der Gemeinde ereignet, wird besonders deutlich in Bonhoeffers Predigt zu 1 Kor 12,26f. (1928), DBW 10, 491: »Das Opfer, die Fürbitte, die Sündenvergebung, das sind die wunderbaren Mächte der christlichen Gemeinde, die sich zusammenfassen in dem Wort – Liebe, wie sie Gott uns gezeigt, oder aber dem anderen zum Christus werden.«

31. Zwar *kann* Gott jeden Menschen zum Du für mich machen (DBW 1, 33). Wenn dieses Du-Sein aber bedeutet, dass der andere mir *zum Christus* wird in Forderung und Verheißung (DBW 2, 111), dann wird dies nur in der Kirche geschehen (siehe Anm. 30). Überhaupt besitzt nur das Gemeindeglied als durch den transzendenten Christus konstituiertes Seiendes (siehe unten Anm. 45) die notwendige Transzendenz. Die scharfe Grenze zwischen Kirche und Welt wird in den späten Texten durch Bonhoeffers Überlegungen zu einem »unbewußten Christentum« aufgelöst, weshalb dann Transzendenz auch nicht mehr nur in der Kirche ihren Ort hat, sondern überall dort, wo mir ein Nächster begegnet (vgl. DBW 8, 558: »... der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente«).

Transzendenz, die nur der in der Entscheidung Stehende erlebt, die aber einem Außenstehenden nie demonstriert werden kann«. ³²

Wenn nun vernünftige Erkenntnis nicht der Weg ist, sich dem transzendenten Anderen zu nähern – weil die Vernunft nichts Transzendentes außerhalb ihrer zulassen kann –, gibt es dann überhaupt eine Form der Zuwendung zum anderen, die die Transzendenz und Unverfügbarkeit des anderen nicht gefährdet? Bonhoeffer meint: Ja, und zwar im *Glauben*. Denn der Glaube lässt den von außen kommenden Anspruch gelten; der Glaube relativiert ihn nicht, versucht ihn nicht abzuleiten, sondern unterwirft sich dem Anspruch des anderen, gehorcht ihm. ³³ Damit wird im Glauben das erreicht, was dem Menschen aus eigenem Vermögen die ganze Zeit nicht gelungen ist: Der Mensch sieht nicht mehr auf sich selbst, sondern auf den anderen. Und so bricht der Mensch durch den Glauben aus dem geschlossenen System, das ihn in seinem Denken gefangen hielt, aus seiner Selbstverkrümmtheit aus. Hier anerkennt er den anderen, insbesondere Gott als Wirklichkeit *jenseits* seines Denkens und seiner Existenz. Indem er dem Anspruch des anderen glaubend gehorsam ist, unterlässt er es, die Wirklichkeit seinem Ich zu unterwerfen. Das *Geglaubte* wird nicht in die Gewalt des Ich gebracht. ³⁴

Im Glauben gewinnt der Mensch – so die zentrale Konsequenz, die Bonhoeffer zieht – ein neues Gottes-, Welt- und Selbstverständnis. Dass nur im Glauben ein angemessenes *Gottesverständnis* möglich ist, dürfte aufgrund der Ausführungen über Bonhoeffers Offenbarungsbegriff bereits deutlich sein. Ein neues *Selbstverständnis* stellt sich dadurch ein, dass der Mensch nun erkennt, dass er nur durch Christus zu sich selbst kommt; vor Christus erkennt er sich als gerechtfertigten Sünder. ³⁵ Schließlich stellt sich im Glauben auch ein neues *Weltverständnis* ein: Die Außenwelt wird vom Menschen nicht mehr uninteressiert als Dingwelt betrachtet, sondern als Gottes Schöpfung erkannt, die durch Gott ist, was sie ist. ³⁶ Der Glaube ist mithin genuin als Erkennen zu verstehen, aber als ein Erkennen, das von dem oben beschriebenen philosophischen Erkennen kategorial unterschieden ist. Bonhoeffer bezeichnet es pointiert als »glaubendes Erkennen«.

32. DBW 1, 31.

33. Vgl. ebd., 135.

34. Vgl. DBW 2, 124.

35. Vgl. ebd., 132: »Er sieht seine Existenz einzig begründet durch das Wort der Christusperson. Er lebt vor den Augen Gottes und sonst gar nicht«. Diese Selbsterkenntnis ist – im Gegensatz zur philosophischen Erkenntnis – nicht schöpferisch, sondern ein »Nachschaffen« der Neuschöpfung (vgl. ebd., 98 f.), die sich ereignet, wenn der Mensch von Gott erkannt wird (vgl. ebd., 133).

36. Vgl. ebd., 151.

Im Akt des Glaubens darf nun natürlich nicht der andere, insbesondere Gott, zum Objekt des Menschen werden. Deshalb hat Bonhoeffer – im Anschluss an Karl Barth³⁷ – *zunächst*³⁸ daran gedacht, als *Subjekt* des Glaubens Gott selbst zu bestimmen. Ausgehend von dem vorsokratischen erkenntnistheoretischen Grundsatz, dass Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann,³⁹ wird Gotteserkenntnis von Bonhoeffer anfangs so beschrieben, dass der im Menschen wohnende heilige Geist, also Gott selbst, Gott erkennt.

In »Akt und Sein« entwickelt Bonhoeffer jedoch ein anderes Konzept: Erkenntnis zwischen Mensch und Gott ist nämlich Erkenntnis zwischen Personen, nicht zwischen Subjekt und Objekt. Bei dieser Erkenntnis gilt nicht mehr der erwähnte vorsokratische Grundsatz. Vielmehr wird in der Erkenntnis zwischen Gott und Mensch – wie Bonhoeffer in »Akt und Sein« ausdrücklich betont – »Ungleiches durch Ungleiches«⁴⁰ erkannt. Denn hier gibt sich Christus, dessen Sein wesentlich als Sein *für andere, für uns* bestimmt werden muss, dem Menschen, dessen Sein wesentlich als Sein *für sich* bestimmt werden muss, zu erkennen.⁴¹

Die Leistung von Bonhoeffers Konzept des glaubenden Erkennens liegt darin, dass so eine Erkenntnis zwischen Personen beschrieben werden kann, bei der das erkennende Ich sich nicht des Erkannten bemächtigt, sondern vielmehr von dem Erkannten in seiner Existenz getroffen wird. Dann aber muss nicht mehr gefordert werden, dass Gott selbst das Subjekt der glaubenden Gotteserkenntnis ist. Wenn Bonhoeffer gleichwohl in »Akt und Sein« behauptet, der *heilige Geist* glaube im Menschen⁴² bzw. *Christus* sei das handelnde Subjekt des Glaubens,⁴³ so widerspricht dieser Gedanke seinem eigentlichen Ansatz und unterläuft seine personale Erkenntnistheorie.⁴⁴ (Vielleicht darf ich an dieser Stelle darauf hinweisen, dass sich in meiner Dissertation zu Bonhoeffers früher Erkenntnistheorie dieses Phänomen

37. Vgl. K. Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. 1: Die Lehre vom Worte Gottes, 1927, 336 f.

38. Vgl. Historische und pneumatische Schriftauslegung, DBW 9, 312.

39. Vgl. Empedokles, Fragment 109, in: Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von H. Diels, hg. von W. Kranz, Bd. 1, 12. Aufl. 1966, 351. Später dann Aristoteles, Metaphysik B, 1000 b 5 f.

40. DBW 2, 133; vgl. ebd., 47.

41. Gott glaubend erkennen bedeutet dann: anerkennen, dass Gott für mich da ist. Weil auch ein anderer Mensch nach Bonhoeffers Überzeugung sich mir so offenbaren kann, dass er in seiner Liebe *für mich* da ist, gilt diese Erkenntnis des Ungleichens durch Ungleiches auch zwischen Menschen.

42. Vgl. DBW 2, 126.

43. Vgl. ebd., 109.

44. Dies übersieht auch J. Boomgaarden, Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in »Akt und Sein«, 1999, 392, 454.

mehrfach gezeigt hat: Bonhoeffer hat eine originelle Idee, die das Wesentliche des christlichen Glaubens in neuer Weise auf den Punkt bringt, versucht aber nicht, diese Idee bis ins Letzte durchzuhalten, so dass ein in sich stimmiges System entstünde. Wenn ich es noch etwas prägnanter und provozierender sagen darf: Bonhoeffer scheint mir ein ausgesprochen inspirierender, aber nicht immer ein konsequenter Denker zu sein.⁴⁵⁾

Doch zurück zu den frühen erkenntnistheoretischen Überlegungen Bonhoeffers. Es sollte nämlich der Vollständigkeit halber noch kurz erwähnt werden, dass Bonhoeffer den existentiellen Glauben (im Anschluss an Franz Delitzsch) auch als *actus directus*, als Akt bezeichnet, in dem sich der Mensch ganz auf Christus richtet. Davon unterscheidet Bonhoeffer den *actus reflexus*, bei dem der Glaubensakt selbst zum Gegenstand wird.⁴⁶⁾ In dieser Reflexion auf den Glaubensakt wird die »Gläubigkeit« betrachtet, in

45. Besonders gut lässt sich das an der vieldiskutierten Frage zeigen, ob Bonhoeffer die Offenbarung und den Menschen *weder* als Akt *noch* als Sein oder sie *sowohl* als Akt *als auch* als Sein verstehen will. Tatsächlich ist nämlich beides der Fall, nur jedoch bei unterschiedlichen Sachverhalten. Bonhoeffer bestimmt zum einen die Seinsart der Offenbarung als *weder* Akt *noch* Seiendes, nämlich als in der Schwebe zwischen beiden befindliches Drittes, konkret als die von der Christusperson konstituierte Personsgemeinschaft der Kirche, die eine eigentümliche Seinsweise jenseits von Gegenständlichem und Nichtgegenständlichem besitzt, weil sie ein durch transzendentes Sein (Christus) konstituiertes Seiendes ist. Gleichzeitig betont er, dass die Realität der Offenbarung der Erkenntnis der Offenbarung vorgeordnet ist (Seinsbegründung des Aktes), von einem Sein der Offenbarung aber nur im Akt des existentiellen Glaubens gesprochen werden kann (Aktbegründung des Seins). Indem Bonhoeffer beides fordert, behauptet er ein *Sowohl-als-auch* von Aktbegründung des Seins und Seinsbegründung des Aktes, also einen echten Zirkel. Auf der einen Seite geht es Bonhoeffer mithin um die Frage nach der Seinsart der Offenbarung – die er mit einem *Weder-noch* beantwortet –, auf der anderen Seite geht es ihm um die Frage nach dem Verhältnis von Realität und Erkenntnis der Offenbarung – die er mit einem *Sowohl-als-auch* beantwortet. Auf zwei unterschiedliche Fragen antwortet er mit unterschiedlichen Strukturen. Bonhoeffer selbst unterstellt jedoch, eine *einheitliche* Antwort auf *eine* Frage vorgetragen zu haben. Analoges lässt sich für Bonhoeffers Beschreibung des neuen Menschen zeigen: Das neue Sein des Menschen ist von Gott gesetzt und wird im Glauben nur vorgefunden (Seinsbegründung des Aktes); aber es ist ohne Glauben gar nicht möglich, ja ist überhaupt nur im Glauben gegeben (Aktbegründung des Seins). Wieder findet sich ein Zirkel des *Sowohl-als-auch*. Die *Seinsart* des neuen Menschen ist nun aber *weder* Seiendes *noch* reiner Akt, sondern ein *in der Schwebe* zwischen beiden befindliches Drittes: das durch Christus gegebene Personsein, ein durch Transzendentes konstituiertes Seiendes. Nur Person und Personsgemeinschaft haben diese Seinsart.
46. Die Reflexion auf den Glaubensakt findet aber außerhalb desselben statt (vgl. DBW 2, 153). Wird die Reflexion in den Glaubensakt hineingezogen, dann wird sie zum Hinterfragen des eigenen Glaubens. Sie soll dann der Vergewisserung des Glaubensaktes dienen – was aber durch Reflexion nicht erreicht werden kann. Vgl. zu dieser Unterscheidung von *actus directus* und *actus reflexus* E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 4. Aufl. 1991, 83 ff. *passim*.

der sich der Glaube vollzieht, die aber keinen Beweis für den Glauben darzustellen vermag (Bonhoeffer nennt als Beispiele solcher Gläubigkeit »Begeisterung, Erlebnis, Frömmigkeit, Gefühl, Willensumkehr«,⁴⁷ aber auch »das Halten zur Versammlung«⁴⁸). Nur durch diesen actus reflexus sind Gewissensreflexion, Predigt und Theologie möglich.⁴⁹

Was besagt das Dargestellte nun für unsere Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube in Bonhoeffers frühen Schriften? Während die Vernunft des Menschen die gesamte erkannte Wirklichkeit in ein vom Ich aus aufgerichtetes System hineinzieht und so letztlich immer nur bei sich selbst bleibt, deshalb aber auch kein angemessenes Selbst-, Welt- und Gottesverständnis zu liefern vermag, durchbricht der Glaube nach Bonhoeffers Überzeugung diese Verkrümmtheit und richtet den Menschen auf den transzendenten anderen, insbesondere Gott aus, von dem her allein ein angemessenes Selbst-, Welt- und Gottesverständnis möglich ist. Dass aber allein der Glaubende sich selbst, die Welt und Gott so versteht, wie sie sind, ist nur dem Glaubenden selbst einsichtig.⁵⁰

Es liegt auf der Hand, dass Bonhoeffer mit diesen Überlegungen eine unangreifbare Selbstimmunisierung des christlichen Wahrheitsanspruchs vollzogen hat. Um so interessanter ist, dass in Bonhoeffers Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft das Verhältnis von Vernunft und Glaube grundsätzlich anders bestimmt wird. Diesen Texten wollen wir uns jetzt zuwenden.

II. Intellektuelle Redlichkeit und Glaube

Zunächst muss eine – wie ich meine – prinzipielle Verschiebung in Bonhoeffers später Theologie in Erinnerung gerufen werden: Eine strenge Aufteilung wie noch vor einigen Jahren in ein »Sein in Adam« hier und ein »Sein in Christus resp. in der Kirche« dort, wie sie für die Anthropologie

47. DBW 2, 153.

48. Theologische Psychologie (1932/33), DBW 12, 188.

49. Gewissensreflexion ist Reflexion auf den eigenen Glaubensakt im Blicken auf Christus (vgl. DBW 2, 155f.). Das für die Predigt notwendige predigende Erkennen reflektiert auf das vergangene, gesprochene Wort Christi und fragt danach, wie es heute zur Gemeinde zu sagen ist (vgl. ebd., 127). Theologisches Erkennen reflektiert auf das »im Gedächtnis bewahrte ... Geschehen in der Gemeinde, in Bibel, in Predigt und Sakrament ...« (ebd., 128), aber auch auf das Selbstverständnis des Glaubenden.

50. Andernfalls würde die Vernunft, wenn sie ihre eigene Unfähigkeit erkennen könnte, ja doch Wahrheit erkennen (ebd., 74); ihre Verkrümmtheit wäre damit bereits aufgebrochen.

von »Akt und Sein« grundlegend ist⁵¹ und zu so problematischen Konsequenzen führt wie der, dass nur der Glaubende, nur der von der Offenbarung Betroffene, Geschöpf⁵² und Person⁵³ ist, eine solch strenge Aufteilung wird man bei Bonhoeffer jetzt vergeblich suchen. Bonhoeffer betont nun vielmehr: Zum Begriff des Weltlichen gehört, »daß es immer schon in der Bewegung des Angenommenseins und Angenommenwerdens von Gott in Christus gesehen wird.«⁵⁴ Daraus ergibt sich dann aber weiter: »Die Welt, das Natürliche, das Profane, die *Vernunft* ist ... von vornherein in Gott hineingenommen, all dies existiert nicht ›an und für sich‹, sondern es hat seine Wirklichkeit nirgends als in der Gotteswirklichkeit in Christus.«⁵⁵ Die Vernunft ist damit nicht blindlings geheiligt, sie hat ihre Wirklichkeit aber nicht *neben*, sondern *in* der Gotteswirklichkeit in Christus. Ernst Feil sagt es deutlich: »Christus und Welt stehen nicht nebeneinander, die Welt ist vielmehr auf Christus bezogen, sie steht zur ›Wirklichkeit‹ Christi im Prozeß des ›Wirklichwerdens‹.«⁵⁶

Auch in den späten Texten Bonhoeffers wird der Vernunft ihr Ort damit zwar vom Glauben her angewiesen: Nur der Glaube weiß um das Letzte und das dadurch charakterisierte Vorletzte und bestimmt dieses als Gegenstand der Vernunft. Weil die Vernunft aber von vornherein in Gott hineingenommen ist, kommt ihr gleichzeitig eine den Glauben in seinem Kern modifi-

51. Vgl. ebd., 119: Die Existenz des Menschen ist »›je schon in Christus (oder in Adam) seiend‹ ... Denn der Glaube umspannt, obwohl Akt, doch als Seinsweise des Seins in der Kirche Christi die Ganzheit (!) des Daseins in Christus, wie der Unglaube als Seinsweise des Seins in Adam die Ganzheit (!) des alten Daseins umspannt.«

52. Vgl. ebd., 150: »Geschöpf-Sein ist eben nur ›im Glauben‹, ist das Dasein des Glaubenden, das vom Wesein des Glaubens nicht lösbar ist; es ist kein seiendes ›es gibt‹, sondern in der Bewegtheit des Seins im Glauben.« Bonhoeffer fürchtet, dass der Mensch sonst eine unabhängig von der Offenbarung und dem Glauben bestehende positive Beziehung zu Gott hätte, auf die er sich etwas zugute halten könnte. Deshalb lässt Bonhoeffer keine allgemeinen geschöpflichen Kategorien gelten. Vgl. ebd., 26: »Seinsbegriffe, soweit sie aus der Offenbarung gewonnen sind, bleiben bestimmt durch die Begriffe Sünde und Gnade, ›Adam‹ und Christus. Davon gelöste, primär schöpfungsgemäße ontologische Kategorien gibt es in der Theologie nicht.« Denkt man Bonhoeffers Behauptung, dass Geschöpfsein nur im Glauben *ist*, zu Ende, so heißt das, dass nur der Glaubende Geschöpf Gottes ist.

Dass diese Interpretation des »ist« zutreffend ist, zeigt das in Anm. 45 über den Zirkel von Seinsbegründung und Aktbegründung beim Menschen Ausgeführte: Das neue Sein *ist* im Glauben, heißt: nur der Glaubende steht in dem neuen Sein; der Nicht-Glaubende steht eben nicht im neuen Sein.

53. Vgl. Ch. Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft, 269. Ähnlich kritisierte bereits R. Mayer, Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 2. Aufl. 1980, 80 ff.

54. DBW 6, 44.

55. Ebd. (Hv. von mir).

56. E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 304.

zierende Funktion zu. Genauer: Die Vernunft vermag auf eine notwendige Veränderung des Glaubens hinzuweisen. In Bonhoeffers Brief an Eberhard Bethge vom 16. Juli 1944 heißt es: »wir können nicht redlich sein« (gemeint ist, wie der Kontext zeigt, »intellektuell« redlich sein), »ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ›etsi deus non daretur«.⁵⁷ Das aber bedeutet: Die Aufklärungsarbeit der Vernunft, durch die Gott immer mehr an den Rand gedrängt wurde, fordert ein neues *Weltverständnis*. Die Welt muss begriffen werden als eine Welt, in der man nur leben kann unter der Voraussetzung »etsi deus non daretur«.

Daraus ergibt sich aber auch ein neues *Gottesverständnis*: »Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese ... Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen.«⁵⁸ Es ist die intellektuelle Redlichkeit, die fordert, von einem bestimmten *Gottesverständnis*, eben von Gott als Arbeitshypothese, die ihren Ort immer dort hat, wo der Mensch nicht mehr weiterweiß, Abschied zu nehmen. Der Intellekt ist offensichtlich auch in der Lage, zu einer Korrektur des bisherigen Gottesbildes anzuleiten.

Und schließlich kann auch das *Selbstverständnis*, das die Vernunft zu erschließen vermag, nicht mehr einfach verteufelt werden. Bonhoeffer notiert anerkennend, dass der neuzeitliche Mensch auch mit Leid, Schuld und Tod, also mit den zentralen das Selbstverständnis betreffenden Fragen, ohne Gott fertig wird.⁵⁹ Intellektuelle Redlichkeit, d. h. eben die Bereitschaft, für alles mit *vernünftigen* Argumenten *Rede* und Antwort zu stehen, ist – so meint Bonhoeffer – »unaufgebbare ... sittliche ... Forderung ... des abendländischen Menschen.«⁶⁰ Das von der Vernunft erschlossene Gottes-, Welt- und Selbstverständnis darf deshalb nicht mehr vom christlichen Glauben bekämpft, es muss vielmehr von ihm ernst genommen werden.

Gleichwohl wird durch diese in intellektueller Redlichkeit gewonnene Erkenntnis, dass wir in der Welt leben müssen, als ob es Gott nicht gäbe, dem Glauben nicht etwas aufgedrängt, was seinem Wesen widerspräche. Vielmehr fordert auch⁶¹ der recht verstandene, der »nicht-religiös«⁶² verstandene Glaube seinerseits dazu auf, in der Welt zu leben, als ob es Gott nicht

57. DBW 8, 533. Die intellektuelle Redlichkeit ist eine vorletzte Redlichkeit, letzte Redlichkeit wäre Buße (vgl. ebd.).

58. Ebd., 532 f.

59. Vgl. ebd., 455.

60. DBW 6, 106.

61. Vgl. dazu P. Selby, *Christianity in a world come of age*, in: J. W. de Gruchy (ed.), *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, 1999, 229, 235.

62. Vgl. dazu immer noch E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, 1989, 976 ff.

gäbe. Am ohnmächtigen Gekreuzigten wird nämlich sichtbar, so macht Bonhoeffer im genannten Brief vom 16. Juli 1944 deutlich, dass wir selbständig mit unserem Leben zurechtkommen müssen (und dürfen) – weil Gott seinen eigenen Sohn mit seinem Leben und Sterben hat selbständig zurechtkommen lassen: »Gott gibt uns [durch das Kreuzesgeschehen] zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt ...!«⁶³ Jesus hängt am Kreuz, als ob es Gott nicht gäbe. Deshalb impliziert der sich vom Kreuz her verstehende christliche Glaube die Erkenntnis, »daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden«.⁶⁴ Doch ist dies das Einzige, was der Glaube zu sagen hat?

Nein, denn weil Gott am Kreuz selbst die Gottverlassenheit erlebt (wie Bonhoeffer Markus 15,34 interpretiert), bekommt die Gottverlassenheit ihren Ort in Gott und wird damit neu qualifiziert. Weil Gott selber die Gottverlassenheit erlebt, trennt uns unsere eigene Gottverlassenheit nun nicht mehr von Gott. Genauer: Seit Jesus Christus, der Sohn Gottes, diese Tiefe durchlitten hat, gibt es keine wirkliche Gottverlassenheit mehr, kommt Gott uns in den Situationen vermeintlicher Gottverlassenheit bereits entgegen. Deshalb gilt, dass wir, wenn wir in dieser Welt leben, als ob es Gott nicht gäbe, doch *vor und mit Gott* leben. In Bonhoeffers eigenen Worten: »Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. *Vor und mit Gott* leben wir ohne Gott.«⁶⁵

Für das Verhältnis von Glauben und Vernunft ergibt sich aus diesen Überlegungen: Auch wenn der Vernunft nach wie vor ihr Ort vom Glauben angewiesen wird, so kann ihr doch nicht mehr abgesprochen werden, rechtes Welt- und Selbstverständnis (nämlich das einer mündigen Welt und eines selbständigen Selbst) und in gewisser Weise auch rechtes Gottesverständnis (nämlich die Einsicht, dass Gott an den Rand gedrängt wird⁶⁶) zu erschließen. Diese Erkenntnisse der Vernunft entsprechen der Glaubenserkenntnis – weil am Kreuz Gott das zu verstehen gibt, was auch die Vernunft fordert: Der Mensch muss selbständig mit seinem Leben zurechtkommen. Gleichzeitig eröffnet der Glaube aber eine neue Dimension in dieser Selbständigkeit des Menschen, indem er sie als Selbständigkeit *vor Gott* versteht.

63. DBW 8, 533.

64. Ebd.

65. Ebd., 533 f. (Hv. von mir).

66. Dass Gott sich *freiwillig* an den Rand drängen *lässt*, erkennt allerdings nur der Glaube – angesichts des Kreuzes.

III. Konsequenzen für die Gestalt des Christentums im 21. Jahrhundert

Eine im Sinne Bonhoeffers »nichtreligiöse« christliche Erkenntnistheorie, die zum Abschluss dieser Ausführungen nur noch kurz angedeutet werden kann, wird zur Geltung zu bringen haben, dass dem neuzeitlichen, mündigen Menschen nicht mehr unterstellt werden darf, er vermöchte ohne den Glauben kein angemessenes Welt- und Selbstverständnis zu entwickeln. Christliche Theologie sollte dem Menschen des 21. Jahrhunderts nicht mehr nachzuweisen versuchen, dass er sein eigenes Sein nur misszuverstehen und sein eigenes Leben nur zu verfehlen vermag.

Wenn die Theologie ernst nimmt, dass der Mensch »an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert«⁶⁷ werden muss, dann wird sie christliche *Selbsterkenntnis* nicht auf Erkenntnis dessen reduzieren können, dass der Mensch ohne Gott schwach und hilflos ist. Sie wird vielmehr dies zur Geltung zu bringen haben, dass jeder Mensch, der starke wie der schwache und der Nichtchrist wie der Christ, sein Leben eigenverantwortlich, d. h. ohne Flucht in einen metaphysischen Gottesgedanken, zu leben hat und dabei doch vor Gott lebt. Sich als vor Gott lebend *zu verstehen* wird dann dem ohne Gott gewonnenen Selbstverständnis nicht notwendig widersprechen müssen.

Den mündigen Menschen an seiner stärksten Stelle nun aber *mit Gott* zu konfrontieren, setzt eine *Gotteserkenntnis* voraus, die Gott nicht primär als Richter über den sein Leben selbst gestaltenden Menschen beschreibt, sondern Gott als den zu erkennen lehrt, der den Menschen als einen selbstverantwortlichen und mündigen bejaht und deshalb auch zu einem ebensolchen Leben befreit.⁶⁸ Gottes Liebe wäre dann so zu bestimmen, dass sie den Menschen nicht nur von, sondern auch zu sich selbst befreit. Dass aus diesem differenzierten Selbstverständnis auch ein neues *Weltverständnis* folgt, liegt auf der Hand.

Die Eigentümlichkeit des im Glauben sich vollziehenden *Erkennens* bestünde dann darin, gegenüber den von der Vernunft gewonnenen Einsichten eine neue Dimension menschlichen Seins, sc. das Vor-Gott-Sein, zu eröffnen. Was auch *ohne den Glauben* bereits in bestimmten Hinsichten zu verstehen ist, wird *im Glauben* in seiner Bezogenheit auf Gott hin entdeckt und so neu und vertieft verstehbar. In dieser Weise gehören die zwei, Glaube und Vernunft, zuhaufe.

67. DBW 8, 511.

68. Vgl. DBW 6, 341: »Von Gott geliebt werden verbietet dem Menschen keineswegs starke Gedanken und frohe Taten. Als ganze Menschen, als denkende und handelnde Menschen, sind wir in Christus von Gott geliebt, mit Gott versöhnt.« Inwiefern gerade darin eine echte *Konfrontation* mit Gott läge, müsste genauer geklärt werden.